

teólogos en busca de la iglesia

• RAYMOND BRECHET

MONTREAL! Una ciudad de estilo americano, pero donde las calles del Oeste llevan nombres de la vieja Inglaterra: Clarendon, Windsor..., y las del Este nombres de santos de Normandía y de Bretaña, de Poitou y de Anjou: San Viador, Santa Ana: estamos en el centro nervioso del Canadá francés. Muy cerca del barrio comercial, disimulados bajo los árboles de un parque, los edificios espléndidos de la Universidad protestante McGill. Allí *Fe y Constitución* tiene su conferencia mundial: más de 300 delegados de las Iglesias del Consejo Ecuménico, una veintena de huéspedes y de observadores católicos, y los periodistas, donde vuelven a encontrarse los antiguos acostumbrados de los encuentros ecuménicos: Fesquet de *Le Monde*, Rouquette de los *Etudes*, Wenger de *La Croix* y el antecesor de todos, el P. Villain. El calor es sofocante. A excepción de los delegados ortodoxos, majestuosos en sus túnicas negras, todo el mundo está en mangas de camisa, aun los obispos anglicanos, uno de los cuales, en vez del peto morado, luce una corbata

del mismo color. El efecto es muy democrático. Es un verdadero concilio de teólogos, con sus esquemas, cinco, de los que el primero será rechazado por la comisión, o más precisamente enviado con cortesía al Comité central que seguirá a la conferencia.

No eran "las fuentes de la revelación", sino el de la Iglesia. Uno de los autores de ese rechazo, exégeta y reformado conocido, me explicó con la mayor seriedad del mundo que el esquema sobre la Iglesia conservaba todo su valor, pero que insistía demasiado en el aspecto institucional de la Iglesia, que era demasiado "alta Iglesia". Los delegados calvinistas habían preferido poner en valor el aspecto fenomenal de la Iglesia, pasar por la criba su testimonio. Desgraciadamente truncaron el orden de la conferencia, privándonos de un elemento importante: la asamblea se había reunido precisamente para profundizar la naturaleza y la misión de la Iglesia. El documento preparatorio de la sección europea decía empero cosas muy claras sobre el Cuerpo de Cristo y su continuidad en

la historia. Entre los periodistas y los teólogos aun no católicos, no soy el único en sentirme incapaz de sacar alguna cosa del informe definitivo con que se creyó oportuno sustituirle.

Felizmente fuimos colmados por los trabajos con frecuencia notables de las otras secciones: la segunda, que estudiaba la Tradición; la tercera, el ministerio particular; la cuarta, el culto cristiano; la quinta, el apostolado de la Iglesia local frente al mundo moderno. Montréal ha mostrado a hombres de todas las tendencias cristianas, creyentes convencidos, en busca de la Iglesia Una (Iglesia y Tradición), Santa (el culto), Católica (la Iglesia local como signo de la Iglesia universal) y Apostólica (el ministerio consagrado). He seguido los trabajos de la segunda comisión: partiré de sus conclusiones, porque todo se organiza alrededor de la tradición. Por falta de tiempo y de competencia, no trataré sino de las afirmaciones fundamentales; son las más fecundas, y de ellas brota todo lo demás, por importante que sea. Por consiguiente, en estas páginas el lector no encontrará nada sobre la naturaleza de la Iglesia (o casi nada), ya que se nos privó de ello, nada sobre la misión de la Iglesia, su necesidad de apertura y de arraigamiento, que es sin embargo, una de las preocupaciones mayores de la Asamblea; nada, finalmente, de los discursos pronunciados durante la Conferencia, especie de balones de ensayo lanzados por oradores cuyos fines no correspondían siempre a los del "Estado Mayor".

Todavía no ha llegado el tiempo de dar un juicio equitativo sobre la Conferencia. Se siente más bien una sensación mezclada de reconocimiento por todo lo que el Señor ha hecho mediante sus de-

legados y de inquietud por lo que pasará a las Iglesias miembros del Consejo, o, como dijo Karl Barth, por todo lo que no pasará.

TRADICION Y TRADICIONES

La segunda sección trató del tema más difícil de toda la Conferencia, *Tradición y tradiciones*. Se trataba de determinar cómo el Acontecimiento de la Cruz y de la Resurrección, que sólo tuvo lugar una vez, nos es presente y nos salva hoy, a los hombres de todos los siglos y de todas las culturas.

La Iglesia primitiva no se puso la cuestión sino poco a poco, ante los ataques de los herejes. Le bastaba saber que ella sola transmitía "el Evangelio de Cristo", atestiguado en las Escrituras del Antiguo y del Nuevo Testamento. Como el vino nuevo de Caná, ella *sacaba el sentido* de las Escrituras (ella actualiza el don de la Revelación, diríamos hoy), ya sea en la predicación o en la liturgia, en la enseñanza del magisterio o la teología, en la misión o en el testimonio de los miembros de su Cuerpo (cf. Rapport, c. I, parte 4). El testimonio es el punto de llegada de la Revelación. Efectivamente, Cristo es alcanzado, o, mejor, nos alcanza cuando, por el ministerio de la Iglesia y nuestra vida de fe, el sentido de la Escritura se ha hecho realidad en nosotros, cuando la comunidad y todo fiel, bebiendo en la Fuente de agua viva, se convierten a su vez en una fuente que brota hacia la vida eterna (Jo. 4). Desde el siglo XVI en la Iglesia de Occidente, toda la dificultad está en esto: la Iglesia católica insiste en *la necesidad* de uno de los instrumentos de transmisión de la Revelación, el magisterio de la je-

rarquía, es decir, la Tradición, mientras que las Iglesias protestantes ponen un acento demasiado exclusivo, pensamos nosotros, en el valor del testimonio, es decir, de la Escritura vivida. Se volverá a encontrar esta oposición a todo lo largo de los debates de la Conferencia.

Para los protestantes modernos —porque los Padres de la Reforma aborrecían el tema de la tradición sinónimo de invenciones humanas— la Tradición, con una T mayúscula, “es en sustancia idéntica a la Revelación en Cristo y a la predicación de la Palabra confiada a la Iglesia, que es mantenida en vida por esa Palabra, expresada con más o menos fidelidad en las formas históricas variadas que son precisamente las tradiciones (con una t minúscula)”. Para las Iglesias de estilo católico, es decir, la Iglesia católica, las Iglesias de Oriente y ciertos anglicanos, que designaremos en adelante poniendo el adjetivo católico entre comillas, “la Tradición no es solamente el acto de Dios en Cristo, que por el Espíritu Santo viene a salvar a los hombres que creen en él; es también la fe cristiana misma, transmitida en su plenitud y su pureza y explicitada de manera ininterrumpida de generación en generación por acontecimientos específicos en la vida de la Iglesia católica y apostólica” (Rapport, c. II, parte 2).

Llevada al extremo, la posición protestante no considera más que la acción dinámica y descendente del Espíritu Santo, que haría perpetuamente surgir la Iglesia de la nada por la predicación de la Palabra consignada en la Biblia. Por consiguiente, se refiere a la Escritura Sagrada “como a la autoridad infalible y suficiente en materia de salvación”; todas las tradiciones (entiéndase las igle-

sias) “deben someterse a esta autoridad, no son más que humanas” (Rapport, c. I, parte 2). Pero los más avisados entre los protestantes no dejan de reprochar a esta concepción “actualista” el desembocar en un “cristomonismo” que vacía el tiempo de la Iglesia. En efecto, parece ignorar que desde la encarnación y para siempre, Cristo se ha insertado en la historia humana fundando sobre la Cruz ese “espacio de salvación” que vive en la historia y por el cual conduce la historia, la Iglesia.

La posición “católica” tiene el mérito de dar cuenta de la continuidad del proceso de trasmisión de la Revelación, esa “fe cristiana” que remonta hasta a los Apóstoles, testigos del Evangelio del Señor. Por eso la Iglesia católica, por ejemplo, no se estima solamente como una tradición o una iglesia particular que se haya incorporado la Tradición, sino la Tradición misma, es decir, la Iglesia. Con esto no pretende en modo alguno contener todas las formas posibles de expresión de la Tradición. El protestantismo es a sus ojos, en sus elementos fundamentales, una forma particular de la auténtica Tradición; de lo contrario no sería. Por eso es tan aberrante la aversión de algunos Reformados por la Tradición, diciendo que “es la tradición de mi Iglesia no atribuir peso a la tradición” (Rapport c. I, parte 3). Si se examinan las raíces de esta actitud cerrada, se encuentra en ella desfigurado el gran reproche de los Reformadores hacia la Iglesia de su tiempo. Ese reproche no se refería, creemos, a la Tradición, sino más bien a su guardián autorizado, el magisterio: papas y obispos decadentes del Renacimiento no tomaban ya (o en nada) el sentido de la Escritura, para ellos con

miras a reformarle su vida, para los fieles cuya evangelización descuidaban gravemente. Al despreciar el poder de renovación contenido en las Escrituras, precipitaban la descomposición de los elementos humanos, portadores indispensables de la Tradición. En vez de servir a la Palabra, se servían de ella para su propio fin. Tal fue la ruptura de la Reforma. Poco a poco, los teólogos católicos y protestantes endurecieron su posición. Si los segundos, en el curso de los siglos, llegaban, en su celo por canonizar la autoridad exclusiva de la Biblia, hasta el punto de considerar a la Iglesia como un accesorio, los primeros, so pretexto de exaltar a la Iglesia, no mostraban ya bastante su referencia necesaria a la Escritura.

Gracias a las investigaciones bíblicas y patrísticas, gracias a ese instrumento de diálogo en que se ha convertido el movimiento ecuménico, "de una parte y de otra —se lee en el informe preparatorio redactado por el profesor Juan Luis Leuba— se presiente que el problema de las relaciones entre la Escritura y la Iglesia no podría resolverse por el predominio absoluto de uno de los elementos sobre el otro, y que debe existir entre ambos una *complementación*, de la que todavía no se llega ciertamente a tener una conciencia satisfactoria" (1).

La segunda sección, ¿iba a afirmar esta complementación o a contentarse con presentar las posiciones respectivas? Su informe presenta una curiosa mezcla de progreso y de estancamiento. Cuando los miembros han tratado de establecer el principio básico, progresaron verdaderamente; desde que quisieron precisar más

las relaciones entre la Escritura y la Tradición, cada cual volvía a encontrar su tradición confesional. En la situación actual, no podía ser de otra manera: Fe y Constitución no tenía la pretensión de resolver en quince días lo que el Concilio Vaticano no había podido hacer en ocho meses, observaba el profesor Dingler entre los aplausos de la comisión. Sin embargo, gracias a la energía incansable de la delegación ortodoxa, pensamos en Mons. el arzobispo Basilio de Bruselas, así como a la tenacidad y al coraje de reformados como los profesores Dinkler y Leuba, la comisión llegó a ponerse de acuerdo en un texto que, si pasa a la vida de las Iglesias, será un gran acontecimiento en la historia de la Iglesia:

"Nuestro punto de partida es que vivimos todos en el seno de una tradición que remonta a Nuestro Señor, que tiene sus raíces en el Antiguo Testamento, y todos somos tributarios de esa tradición, en la medida en que hemos recibido la verdad revelada —el Evangelio— que nos ha sido transmitido de generación en generación. Así podemos decir que existimos como cristianos por la Tradición del Evangelio (2) (la paradosis del kerygma), que está atestiguada en las Escrituras

(2) Anteriormente, unos reformados habían llegado a proponer "existimos por la sola Tradición". En realidad, algunos de ellos lo entendían del Acto por el cual el Padre da su Hijo al mundo; no decían nada de la necesidad de la Iglesia para comunicárnoslo. La forma definitiva del texto es, por tanto, un verdadero progreso.

"Lo que nos es transmitido por la tradición es la fe cristiana, no sólo como un conjunto de doctrinas, sino como una realidad viva, transmitida por la operación del Espíritu Santo. Podemos hablar de la Tradición Cristiana (con T mayúscula), cuyo contenido presente en la vida de la Iglesia es la Revelación de Dios, y el don que de sí mismo que él ha hecho en Cristo" (Rapport, c. I, p. 5).

(1) *Tradition et traditions*, Foi et Constitution, Document n° 4, p. 73.

y transmitida en la Iglesia y por ella, por el poder del Espíritu Santo" (Rapport, c. I, parte 4).

Dos afirmaciones brotan de estos textos: primero, vivimos todos del don de la Buena Nueva, que es, en último análisis, el Cristo vivo, anunciado por los profetas, venido en la carne para salvarnos, atestiguado por los Apóstoles, el Cristo de siempre, el único Autor con el Padre y el Espíritu de la vida nueva de los cristianos. En segundo lugar, el Don de vida y su revelación, antes de ser actualizados por la predicación o el culto o cualquier otra forma de evangelización, están presentes en la Iglesia: la Iglesia es el continente y el órgano de ese gran Don a los hombres (la Tradición), ella está enteramente habitada por él. No se la puede separar de ese Don, y por consiguiente, no se puede oponérsela a lo que contiene el testimonio de la Revelación, la Escritura. Ella es, para tomar una expresión de los Padres, la que transmite las Escrituras, la *traditio Scripturarum*, y ella sola, la Escritura no puede ser "actualizada" fuera de ella.

Para los teólogos reformados que han aceptado esta fórmula, más todavía, que han participado en su redacción, no hay antagonismo entre Escritura y Tradición o Iglesia; como lo escribía el profesor J. L. Leuba en el informe citado, no se puede hacer "abstracción de la Escritura ni de la Iglesia" (1 c. p. 70), no la Iglesia del fin de los tiempos o la Iglesia invisible, sino la Iglesia concreta y visible.

Es evidente que los protestantes que suscribieron esta fórmula han sobrepasado (bastante tiempo antes de Montréal) la posición tradicional de una cierta ortodoxia protestante. Algunos de los su-

yos los acusarán de traición. En realidad, los primeros han tomado a la Iglesia y al tiempo de la Iglesia en serio (tal vez se preguntan dónde está la Iglesia concreta, pero esa es otra cuestión). Llegados a esta posición renovada, han guardado todo lo positivo de la "Scriptura sola"; también están ellos más desembarazados para poner a los "católicos" la pregunta decisiva: "¿Cómo entendéis vosotros discernir la Tradición de las tradiciones?" Llegan así a la cuestión del *criterio* que permita discernir dónde está la verdadera Tradición.

Pero ¿qué entienden ellos por *tradiciones*? Esto sería tanto "la diversidad de las formas de expresión" en la vida de una Iglesia, como las "confesiones separadas" (Rapport, intr., parte 2 y c. I, parte 6). En este sentido, es verdad que toda forma exterior puede cristalizar y que el tiempo puede endurecer y por tanto envejecer el aspecto confesional de cada Iglesia: el "catolicismo" no está más al abrigo de excesos o de deformaciones que los otros "ismos".

Pero el catolicismo no es todavía, o no es toda la Iglesia católica que tiene la convicción de estar habitada y conducida por el Cristo vivo, no como una confesión particular sino como la Iglesia. En consecuencia, el *criterio* no puede juzgar la Escritura ni la Iglesia, ya que ambas lo establecen juntas, pero no trata, como lo precisa el informe, sino de la *interpretación correcta* de las Escrituras (c. I, parte 1).

La comisión se halló de acuerdo para decir que la interpretación correcta es "la interpretación dirigida por el Espíritu Santo" (Rapport, c. I, parte 11); pero no puede ir más adelante, ya que cada cual vuelve a caer en su tradición confe-

sional. En efecto, los protestantes buscaban la clave de la interpretación en la Escritura misma, o en su centro (la encarnación para unos, la expiación para otros, o también la redención, la justificación por la fe, la venida del Reino...). Los "católicos" la descubrían en el pensamiento de la Iglesia nutrida de la Escritura, expresada en particular en los Padres de la Iglesia y los Concilios ecuménicos (los ortodoxos), o interpretada autoritativamente por el magisterio eclesiástico (los católicos).

Mirando las cosas objetivamente, la posición "católica" era más fiel al texto capital (cf. las pp. 4 y 5 del Rapport citadas arriba) que la posición protestante, porque añadía: "En ninguno de los casos en que el principio de interpretación se encuentre en otra parte que en la Escritura, la autoridad no se considera jamás como extraña a lo que contiene centralmente la Escritura. Por el contrario, el principio de interpretación es mirado como el único que ofrece una clave para comprender lo que se dice en la Escritura" (Rapport, c. I, parte 12). Sin embargo, los protestantes "no lo veían" en la aplicación práctica. Todo el problema, por consiguiente, está en mostrarles esto. El informe ha sugerido el camino para ello, diciendo que las dos grandes tendencias cristianas no podrán comprenderse en el sentido literal de la palabra sino dejándose llevar por el Espíritu Santo y la Escritura "hacia el centro de la Escritura" (Rapport, c. I, parte 14). Este centro, no hay que decirlo, no es ni la justificación ni ninguna otra noción aun central de la Biblia, sino el Evangelio o el Cristo vivo.

Dejarse llevar hacia el centro, para los "católicos" consiste en pasar por la criba

sus tradiciones por una referencia más rigurosa a la Escritura vivida en la Iglesia, es decir, someter al poder renovador del Evangelio toda reforma práctica y toda formulación dogmática, conformar a él toda su vida y su testimonio. En un artículo publicado en *The Ecumenical Review* (julio 1963), Karl Barth estima que el Concilio Vaticano está a punto de hacerlo para la Iglesia Católica, porque lo que está sucediendo en él, ¿no es "la energía dinámica del comienzo de una reorganización, justamente alrededor del Evangelio"? (texto francés dactilografiado, p. 3). Por este hecho, añade el teólogo de Basilea, "estamos puestos en cuestión nosotros de alguna manera. Ciertamente no se nos pide si podríamos, querríamos o deseáramos hacernos "católicos", pero se nos pide, sí, con respecto al movimiento espiritual que se desarrolla actualmente, algo que está a punto de suceder, o no va a suceder, entre nosotros..." (p. 6). Esta puesta en cuestión no es otra cosa que el redescubrimiento, por la Reforma y en la Reforma, del sentido y de la función del episcopado. En efecto, al recogerse hacia Cristo de las Escrituras, la Iglesia católica demuestra que el Magisterio no es una norma autónoma, independiente de la Biblia, sino que no es sino el servidor de la Palabra contenida en la Biblia. Dejarse llevar hacia el centro, para los protestantes, consiste, por lo tanto, en volver a encontrar, en el interior de las Escrituras, un episcopado verdadero.

EL MINISTERIO DE CRISTO EN LA IGLESIA

La tercera sección, sin duda, no ha contemplado este fin del episcopado. Se

ha esforzado por definir *el ministerio particular* (pastores, obispos, sacerdotes) en la Iglesia, a pesar de un tema que se prestaba a confusión. El informe preparatorio se titulaba, efectivamente, *la obra redentora de Cristo y el ministerio de su Iglesia*. Algunos delegados lo extendían al servicio común a todos los bautizados, es decir al ministerio corporativo. Pero los miembros influyentes de la comisión (los profesores Juan Bosc y von Allman, por ejemplo), se mantuvieron bien. Lo que nos valió un informe notable sobre el ministerio particular en la Iglesia o, para tomar el término que usó el profesor Edmund Schlink, observador en el Concilio, en un texto importante sobre la *sucesión apostólica* en que los delegados se inspiraron mucho: se ha estudiado la función del *pastor* en la Iglesia (*Hirtenamt*).

Partiendo de Cristo, el Ministro por excelencia de la Reconciliación, el texto afirma que el ministerio corporativo de todos los miembros y el ministerio particular de los pastores se funda en los Apóstoles: "Así toda la Iglesia y su ministerio particular toman su origen de la misión de los Apóstoles" (Rapport, c. A, parte 2). El texto "envía" tanto a los fieles como a los pastores a la autoridad apostólica, y por ella a Cristo. Si el ministro existe en la Iglesia, "frente a la comunidad", con una autoridad que le viene de los Apóstoles, explica el profesor Edmund Schlink, "el libre testimonio de esencia carismática existe frente al ministerio del pastor, Cristo obra por los pastores en la comunidad, pero obra también sobre ellas y sobre los pastores por diversos carismas" (La sucesión apostólica, p. 30, parte 4). En otras palabras, el apostolado en lo que tenía de transmi-

sible no se ha referido únicamente a los pastores, sino, bajo otra forma, al pueblo fiel. El texto no dirime la cuestión delicada de la última instancia, en caso de conflicto o de dificultad entre ese pueblo y los pastores, sino diciendo que el ministerio de los pastores, al que pertenece el poder de decisión, es una autoridad abierta a la Iglesia y a su origen apostólico.

La función del ministerio particular es "reflejar" el amor redentor de Cristo en su servicio, según su triple misión profética, sacerdotal y real.

"Cristo es *profeta*, su Iglesia está llamada a ser su testigo... Para que verdaderamente sea así, los ministros son establecidos en el seno de la Iglesia para proclamar a Cristo".

"Cristo es gran sacerdote; su Iglesia está llamada a ser un verdadero sacerdocio en el mundo... Para que sea verdaderamente así, los ministros son establecidos en el seno del pueblo sacerdotal para el servicio sacerdotal del Evangelio".

"Cristo es *rey*; toda su Iglesia está llamada a ser la señal de su Reino en medio del mundo... A este fin, los ministros son establecidos en el seno de la Iglesia para ser los servidores del rey y para guardar a su pueblo en la unidad de los miembros con él y entre sí, para conducirlos en el combate espiritual y revestirlos de la armadura de Dios" (Rapport, c. B, parte 27).

Ahora bien, este servicio especial y necesario, "estrechamente ligado al servicio que los apóstoles han sido llamados a cumplir" (Ed Schlink, La sucesión, p. 18), es "eficaz" por el poder del Espíritu Santo (Rapport, c. B, parte 8). El Espíritu Santo llama al que quiere, por la

comunidad o directamente, pero, precisa el informe "en todos los casos el ejercicio del ministerio particular requiere el reconocimiento y la confirmación de la Iglesia. Esta confirmación se da en la ordenación. Según el Nuevo Testamento, esta ordenación consiste en la oración y en la imposición de manos. La transmisión regular de la autoridad en la ordenación es *normalmente* una parte esencial de los medios por los que la Iglesia es guardada de generación en generación en la fe apostólica como esencial a la Iglesia" (Rapport, c. D, parte 12 y 13).

Tres elementos son dignos de notarse:

1º) Aunque un cristiano haya recibido un carisma de orden pastoral directamente del Espíritu Santo, tiene necesidad del reconocimiento y de la confirmación por la Iglesia, que consiste, para los que lo hubieran olvidado, en la ordenación por imposición de las manos del colegio de los ministros consagrados.

2º) El texto no precisa el sentido de la imposición de manos, pero pensamos que el Dr. Schlink ha dado de él un excelente comentario: "La imposición de manos no es un signo vacío, sino que atribuye verdaderamente lo que Dios ha mandado y lo que le ha sido pedido... Esta palabra (de la consagración) no es una ley, ni una promesa sin contenido, sino una palabra hecha eficaz por el Espíritu Santo" (La sucesión, p. 9). ¿No es, bajo otras palabras, lo que entendemos por el sacramento del orden?

3º) La ordenación es normalmente parte esencial de los medios que aseguran la continuidad de la Iglesia. El adverbio "normalmente" marca la diferencia de las concepciones "católica" y protestante. Los ortodoxos (y los católicos) ven en la ordenación episcopal "una garantía ne-

cesaria de la validez del ministerio y de la salvaguardia de la verdadera fe", mientras que los protestantes sobre todo estiman que la práctica de la ordenación no tiene una autoridad suficiente en el Nuevo Testamento (Rapport, c. D, parte 13). Pero si comprendemos bien el texto, todos califican de "anormal" la ausencia, hoy, de la imposición de las manos en la ordenación de un ministro.

Un protestante tan favorable a la "sucesión apostólica de las imposiciones de manos episcopales" como el profesor Schlink, no teme afirmar que donde ella no existe, "hay que tender a ella" (La sucesión, p. 33). Sin embargo, no puede admitir la concepción "católica" que ve en el episcopado jerárquico la condición *sine qua non* para una sucesión apostólica del ministerio y de la Iglesia. Porque él y sus hermanos tienen también la convicción de vivir y de transmitir el mensaje apostólico, aunque no posean un episcopado "católico". Ellos también experimentan en la vida de sus Iglesias que ellos participan de la realidad de la única Tradición. Para salir del embrollo, el profesor Schlink sugiere un camino que se ha tomado en el informe preparatorio de la sección europea sobre *Cristo y la Iglesia*: en vez de obstinarse en la cuestión de la validez del ministerio, las Iglesias protestantes debieran considerar el valor significativo (o sacramental) del episcopado; "todas esas Iglesias debieran ponerse la pregunta de saber si la ordenación episcopal no tiene el valor de un signo de la continuidad histórica de los ministerios instituidos por Jesucristo en su Iglesia. Esa señal puede expresar, al lado de la continuidad histórica en el ministerio, la unidad al mismo tiempo de diversos ministerios de la Iglesia y la apostoli-

cidad del ministerio. Si el problema de la sucesión apostólica fuera considerado bajo esta luz, ciertos aspectos de la cuestión que han podido herir, desaparecerían. Entonces se ofrecería la ocasión a las Iglesias sin sucesión apostólica para reconsiderar el problema" (*Le Christ et l'Eglise*, Ginebra, 1963, Documento N° 38, p. 71).

Creemos que esta perspectiva nueva permite percibir mejor la naturaleza de la necesidad del episcopado. Puesto que el episcopado es señal real de unidad, su necesidad es de ese orden, es decir, del orden de los medios que guardan la Iglesia en la unidad, pero aquí sin condición. Por otra parte, ya que a pesar de su ausencia o su presencia incompleta como entre los luteranos, el acto redentor de Cristo es transmitido a los bautizados, esa "vida cristiana" sin la que no hay cristianos, Cristo interpela a las Iglesias "católicas" del seno de esas comunidades de creyentes: ¿cómo entendéis vosotros respetar y reconocer la acción evidente de mi espíritu en esas Iglesias? ¿Cómo entendéis vosotros ayudarlas, sin herirlas, a llegar a un episcopado auténtico? Esto no podrá ser sino en un profundizamiento concertado de nuestra comunión de todos en Cristo Señor. El culto cristiano es el lugar de esa comunión.

EL CULTO Y LA UNIDAD DE LA IGLESIA

En el movimiento ecuménico, el principio de la "lex orandi, lex credendi" ha encontrado una de sus aplicaciones más fecundas: la oración y el culto en común de los cristianos divididos les conducirá eficazmente a la fe confesada en común. Por eso, el informe de la sección cuarta,

El culto y la unidad de la Iglesia de Cristo propone a las Iglesias su reajustamiento por la vía litúrgica. Lo hace con tal alegría y con una impaciencia no disimulada, porque sus autores han hecho un gran descubrimiento: las liturgias de las diferentes Iglesias no revelan solamente una misma fe en Cristo Salvador y en la Santísima Trinidad, sino también un "impulso" a lo que es el Sacramento de toda la fe, la acción eucarística o la Santa Cena.

El culto cristiano es un servicio para con Dios y para con el mundo, y por ello "el acto central y determinante de la vida de la Iglesia" (*Rapport*, c. I, parte 1).

"En el culto, Dios viene a nosotros en Cristo por el Espíritu Santo, nos mantiene con su gracia, nos hace entrar en comunión con él y los unos con los otros y nos permite servirle en el mundo. En el culto vamos a Dios en Cristo, el único adorador, que, por su encarnación, su vida de servidor, su obediencia hasta la muerte, su resurrección y su ascensión, nos ha hecho participantes de su culto de adoración. En él, verdadero Dios, tenemos acceso al Padre; en él, verdadero hombre, somos restablecidos en nuestra verdadera naturaleza de adoradores de Dios" (*Rapport*, c. I, parte 3).

Este encuentro (o esta comunión) de Dios y del hombre en Cristo "es el acto constitutivo de la comunidad cristiana, y aunque el culto se desarrolla en una comunidad local, la Iglesia entera le sirve de marco, porque la comunidad local es la puerta que se abre sobre la Iglesia una y católica. Por consiguiente en el culto de una parroquia, o de una comunidad, es donde el sufrimiento de las divisiones confesionales, raciales o socia-

les y la impaciencia de la unidad visible se sienten con mayor agudeza, porque Cristo pone allí al desnudo la impostura de nuestras divisiones.

Ahora bien, el culto cristiano, "enunciado" en el bautismo, no consiste solamente en una predicación; se verifica plenamente en la celebración de la Santa Cena; he aquí el texto capital que expresa el acuerdo mínimo de los delegados:

"La Santa Cena, don de Dios a su Iglesia, es un sacramento de la presencia de Cristo crucificado y glorificado hasta que vuelva, un medio por el cual el sacrificio de la cruz, que proclamamos, obra en la Iglesia. En la Santa Cena, los miembros del cuerpo de Cristo son afirmados en la unidad con su Cabeza y Salvador, que es ofrecido en la cruz; por él, con él, en él, que es nuestro Gran Sacerdote e Intercesor, ofrecemos al Padre, en el poder del Espíritu Santo, nuestra alabanza, nuestra acción de gracias y nuestra intercesión. Nos ofrecemos con corazón contrito en sacrificio vivo y santo, en un sacrificio que debe expresarse en nuestras vidas cotidianas. Así unidos a Nuestro Señor y a la Iglesia triunfante, somos renovados en la Alianza sellada por la sangre de Cristo" (Rapport, c. II, Eucaristía, parte 1).

Un católico desearía más precisiones sobre la presencia de Cristo. El documento de trabajo de que se sirvieron los delegados le enseña que se trata de una presencia real por el Espíritu, "ligada como está a los elementos comunes del pan y del vino". Desearía saber más so-

bre el aspecto sacrificial de la Eucaristía; el mismo documento dice que "la eucaristía proclama, hace presente y aplica aquel solo y único sacrificio (de la cruz) a los bautizados . . . , que son, a su vez, "llevados al sacrificio de Cristo, participando de su sacrificio único" (Documento de trabajo, p. 9 y 10). Esta participación no es otra cosa que una renovación en la Alianza de Cristo, es decir, en su gracia.

Al aceptar este informe, la Conferencia confesó su fe en el Cristo eucarístico. Así, bautizados de todas las grandes tendencias cristianas se reconocen animados de un mismo impulso de fe y de amor hacia el Cuerpo y la Sangre de Cristo. Comulgan en el mismo misterio.

Esta *koinonía* (comunidad, participación) redescubierta permite comprender los cambios introducidos en la disciplina de los servicios eucarísticos en los encuentros ecuménicos. En adelante se organizará, en el marco de una conferencia, dos servicios de santa cena: uno "al que todos los miembros de las diversas Iglesias son invitados a asistir y a comulgar"; otro, "según la liturgia de una Iglesia que no puede en conciencia invitar a los miembros de todas las otras iglesias presentes a recibir la comunión" (Servicios eucarísticos en los encuentros ecuménicos, p. 3, pts. 2 y 3). Concretamente: el primero será tenido por una Iglesia salida de la Reforma y sólo comulgarán en él protestantes o anglicanos. El segundo será celebrado por una Iglesia de Oriente y los que no están en comunión con esa Iglesia no harán más que asistir a él. Las divergencias dogmáticas salvas, el Consejo de las Iglesias o una de sus divisiones se convierte en el lugar privilegiado de un culto *verdaderamente*

universal, al menos en la participación orante. Por la oración común, vamos hacia una fe común.

La insistencia de los protestantes en favor de una mesa del Señor *abierta a todos* tiene algo de profundamente verdadero. Ciertamente las Iglesias que practican la "comunidad abierta" buscan una especie de "legitimación" y, según el informe de Lund, "debieran examinar seriamente las objeciones de orden doctrinal y constitucional (la ausencia del episcopado, por ejemplo) que se les hacen (Rapport de Lund, pp. 53-54); sin embargo, el Hermano Max Thurian, cuyo influjo ha sido preponderante en la comisión, no teme decir, en un trabajo sobre la *Intercomunidad*, respecto de las Iglesias "católicas", que "la unidad, signo actual del amor misericordioso del Señor, empuja a las Iglesias a escoger cada vez más "la misericordia en vez del sacrificio", las señales de la unidad en el amor en vez de las señales de la integridad en la ley. Las Iglesias deben preguntarse hoy si una disciplina más amplia de la comunidad no sería la forma que toma la "misericordia" ecuménica, que deben preferir a la "ley" confesional, porque el Hijo del hombre la prefiere, él que es el maestro de todas nuestras leyes. ¿No debemos ver en nuestros hermanos separados confesionalmente de nosotros a David y los apóstoles que tienen hambre (1 Sam. 21, 2-7 y Mc. 2, 23-28), y podemos rehusarles "nuestros panes de proposición", cuando ellos nos los piden, so pretexto de que están reservados a "nuestros sacerdotes", o que debemos salvar "el descanso" de nuestras instituciones eclesásticas?" (*Intercomunidad*, 1962, p. 10).

En boca de un hombre que tiene al

respecto de la institución eclesial, esas palabras no pueden significar sino que en adelante las Iglesias deben, sin discriminación, abrir la mesa eucarística a todo bautizado; son un llamado urgente para que las Iglesias practiquen la *Intercomunidad* donde ésta es posible y en ocasiones privilegiadas donde todo confucionismo está excluido; porque la intercomunidad no es únicamente un objetivo, sino, bajo la inspiración del Espíritu Santo, un medio de tender a ella.

Ahora bien, la Eucaristía, centro de la Iglesia, se celebra siempre en un lugar. La unidad visible *partirá* pues de la comunidad local, aunque no conozcamos todavía su camino. Pero *se realizará* por arriba. El Concilio Vaticano es una preparación lejana de las sesiones donde se sellará la unidad visible. ¿El Consejo ecuménico de las Iglesias tiene un papel semejante?

EL CONSEJO ECUMENICO, SERVIDOR DE LA IGLESIA

La primera sección, que nos ha dejado un informe tan desengañador sobre *Cristo y la Iglesia*, ha tenido al menos el mérito de atacar la cuestión siguiente: "¿Cuál es el sentido teológico de nuestra nueva vida en el Consejo?" Dos tendencias se opusieron con vigor durante todo el curso de este debate. Los protestantes tenían la convicción de haber descubierto una realidad nueva en y por el Consejo de las Iglesias. Movimiento de Iglesias esencialmente locales (se habla de Alianzas de las Iglesias Reformadas y no de una Iglesia reformada universal), la Reforma vuelve a encontrar, en el seno del Consejo, la Catolicidad de la Iglesia, o, al menos un profundizamiento de la Ca-

tolicidad. Con su sentido de la Iglesia Una y Católica, los ortodoxos no se sienten enriquecidos con un elemento nuevo, o, si han hecho un descubrimiento, no puede ser más que en la extensión horizontal de la Catolicidad: lo que ellos viven, lo ven comunicarse a otras Iglesias. Subyacente a esta oposición, estaba la tentativa de definir mejor la *autoridad* del Consejo, que no es "una grandeza fuera de la Iglesia" y de sus decisiones: "un informe de la Comisión de Fe y Constitución es más que el producto de la sabiduría humana", se leía en un informe de trabajo que resume el documento *Cristo y la Iglesia* (p. 40 del texto alemán).

Tras varias redacciones laboriosas, se contentaron con declarar que "el Consejo no es ni el cumplimiento de la esperanza de la unidad, ni un simple instrumento de colaboración. En cuanto consejo de Iglesias, o de Iglesias en estado de concilio, manifiesta la comprensión mutua y creciente de las Iglesias y su voluntad de encontrar la última unidad" (Rapport, cap. La Iglesia y el C. O. E., pt. VI).

Los protestantes habían propuesto más: en cuanto consejo de Iglesias, el consejo tenía parte en la vida de la Iglesia de Jesucristo, del que sus iglesias miembros no serían sino manifestaciones! (notar la *i* minúscula de las iglesias en contraste

con la *I* mayúscula de la Iglesia); en cuanto fraternidad de iglesias, el consejo trataba de interpretar y de articular la vida de la Iglesia y de tomar parte en su vida. Algunos hasta intentaron atribuir al consejo las "notas" de la Iglesia: una, santa, católica y apostólica; el consejo era el órgano eclesial que permite a las iglesias miembros manifestar la unidad, la santidad, la catolicidad y la apostolicidad de la Iglesia.

Esto era demasiado para los ortodoxos. Aunque hubieran estado de acuerdo en reconocer que el consejo había adquirido "una nueva dimensión" (Rapport, c. I, pt. VIII), no podían admitir que el consejo fuera el organismo que las hacía Iglesia. ¿No eran ellos la Iglesia y no una de sus manifestaciones cualesquiera? Todo el error de los protestantes viene de la letra *I* mayúscula que niegan a toda iglesia, a la iglesia romana, a las iglesias de Oriente, así como a las suyas. Muy humildemente, los delegados concluyeron así: "El consejo no es la Iglesia, no trata de serlo, ni de ser una iglesia... El consejo se ofrece a sí mismo como servidor de las iglesias y de la Iglesia" (Rapport, c. I, pt. VIII). Es su más hermoso título, si las Iglesias, aun las que se sienten la Iglesia, le deben mucho en el camino hacia la unidad visible. ♦